

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381

Volumen XXXIV
Enero-Junio 2018
Número 65

SUMARIO

Ivan Macut

Martin Luthers Rolle zu Beginn der Reformation: Einladung zum Nachdenken über die Vergangenheit 1-14

Emiliano Javier Cuccia

Notas sobre la recepción de Aristóteles en el estudio de las virtudes morales de Juan Duns Escoto 15-28

Pedro García Casas

Crítica wojtyliana a la moral kantiana y propuesta de la norma personalista incondicionada. 29-48

Felipe Martín Huete

Religiones orientales y secularización. 49-66

María Amparo Mateo Donet

El cuidado de los cautivos en las primeras comunidades cristianas. 67-86

Pilar Sánchez Álvarez

Dios en el momento actual. Visión de la sociedad en Olegario González de Cardedal. 87-113

Gabriel Richi Alberti

La vida consagrada. Nota bibliográfica 115-136

NOTAS Y COMENTARIOS

Juan Pablo Espinosa Arce

Unidad en la diferencia. Algunas claves para pensar el diálogo ecuménico hoy 137-146

Pedro Pérez Mulero

Fides y bautismo infantil en la romanidad paleocristiana 147-161

DOCUMENTA

Antonio Sánchez Román

Un silencio que se palpa. Entrevista a Hugo Mujica 163-178

José Antonio Molina Gómez

La Pasión brasileña de Asli Erdogan en La Ciudad de la pelerina roja 179-183

BIBLIOGRAFÍA 185-224

LIBROS RECIBIDOS 225

Recibido 30 de marzo de 2017 / Aceptado 5 de mayo de 2017

NOTAS SOBRE LA RECEPCIÓN DE ARISTÓTELES EN EL ESTUDIO DE LAS VIRTUDES MORALES DE JUAN DUNS ESCOTO

NOTES ON JOHN DUNS SCOTUS' RECEPTION OF ARISTOTLE IN THE STUDY OF MORAL VIRTUES

EMILIANO JAVIER CUCCIA¹

Resumen: Como es sabido, la recepción de las obras de Aristóteles entre los maestros escolásticos no fue un proceso libre de conflictos. Más allá de los muchos reparos y objeciones que sus ideas generaron en algunos autores, también es posible verificar notables disparidades en las interpretaciones que hicieron aquellos otros autores que sí valoraron positivamente las obras del Estagirita. El objetivo del presente trabajo consiste en poner de manifiesto las particularidades que presenta la recepción e interpretación de algunos textos de Aristóteles por Juan Duns Escoto tal como se dejan ver en su comentario a la distinción 33 del Tercer Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Esta tarea mostrará de qué modo el Sutil realiza una interpretación peculiar y creativa de algunos puntos de la doctrina de Aristóteles con la intención de hacerla compatible con una de sus ideas más célebres en el campo de la ética: la postulación de la voluntad como sujeto de las virtudes morales.

Palabras clave: Juan Duns Escoto, Aristóteles, virtudes morales, voluntad, Pedro Lombardo.

Abstract: The reception of Aristotle's books among the scholastic Masters was not a process free of controversies. Besides the objections that his ideas generated in some authors, it is also possible to observe remarkable disputes between those authors who welcomed The main objective of this paper is to show the peculiarities that the reception of some Aristotle's texts presents in John Duns Scotus' *Ordinatio* III, 33. This task will reveal how the later develops a creative interpretation of some points of the former's doctrine with the intention of making it compatible with one of his most famous ideas in the field of ethics: the postulation of the will as subject of the moral virtues.

Keywords: John Duns Scotus, Aristotle, Moral Virtues, Will, Petrus Lombardus.

¹ Emiliano Javier Cuccia, Mendoza, Argentina, 1985. Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo y como becario posdoctoral del CONICET. Correo-e: ecuccia@gmail.com.

Introducción

La recepción de las obras de Aristóteles, a partir del siglo XII, marcó un antes y un después en el despliegue de la filosofía medieval. En efecto, el ingreso de ese material científico, absolutamente desconocido para la época, significó el comienzo de una “fermentación de pensamiento”² que se desarrolló, con particular vigor, a lo largo de los siglos XIII y XIV. Sin embargo, es sabido que la autoridad del Estagirita no fue aceptada del mismo modo en todos los ámbitos, ya que el ingreso de algunas de sus ideas provocó más de una controversia por su incompatibilidad con ciertos artículos de fe. Por este motivo, ya desde el año 1210, se registraron diversas condenas que prohibían la enseñanza de las obras de Aristóteles, especialmente en el contexto de la Universidad de París, las cuales más tarde fueron retiradas o ignoradas en la práctica. Además, se generó, entre numerosos académicos, una corriente de resistencia en contra de toda innovación que pretendiera modificar las doctrinas tradicionales y a favor de la preservación de la autoridad de Agustín de Hipona frente a la de Aristóteles³.

Pero a partir de la segunda mitad del siglo XIII, la importancia del pensamiento del Estagirita no pudo ser obviada debido, fundamentalmente, a la notable difusión que sus ideas habían recibido en París gracias a la labor de síntesis e interpretación realizada tanto por numerosos maestros de la Facultad de Artes como también por célebres personalidades de la Facultad de Teología, como Alberto Magno y Tomás de Aquino, entre otros. Por este motivo, incluso aquellos teólogos que se inscribieron claramente en la línea de los que se opusieron a la labor de acogida de la filosofía grecomusulmana, comenzaron a apelar también a la autoridad de Aristóteles en sus desarrollos doctrinales, pero con un designio particular: demostrar que las afirmaciones de este último eran más cercanas a sus propias doctrinas de corte agustiniano que a las interpretaciones realizadas por el Aquinate. Dentro de esta línea pueden citarse autores como Walter de Brujas, Guillermo de la Mare, Gonzalo de Hispania y, de un modo especial, Juan Duns Escoto.

² Cfr. GUILLERMO, FRAILE. *Historia de la Filosofía*, tomo II (2º), 4º ed., BAC, Madrid, 1986, 105.

³ Para una breve pero completa síntesis del proceso de difusión del *peripatetismo*, especialmente en su vertiente greco-árabe, en el occidente cristiano y de las reacciones contrapuestas que desató, cfr. el prólogo de la edición del texto de la condena de 1277, elaborado por DAVID PICHÉ: *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection «Sic et Non», Librairie philosophique, J. Vrin: Paris, 1999, 151-158.

Sin embargo, esta recepción e interpretación presentó características singulares debidas, en gran parte, al objetivo que las motivaba y al contexto de disputa en el cual vieron su origen⁴. Así, como consecuencia de esta labor, se obtuvo una visión muy particular de las doctrinas aristotélicas, marcada por ciertos principios característicos de la época que difícilmente podrían haber sido defendidos por el Estagirita. Tal vez el más importante de ellos sea el de la postulación de la primacía de la voluntad en la esfera del acto moral al entenderla como la única potencia racional del hombre⁵.

El objetivo del presente trabajo consiste en analizar algunas de las peculiaridades interpretativas que se verifican en el uso que Juan Duns Escoto hace de dos textos aristotélicos para argumentar, contra Tomás de Aquino y otros autores⁶, que el sujeto de las virtudes morales cardinales es sólo la voluntad y no el apetito sensitivo. Dicha argumentación se desarrolla en su comentario a la distinción 33 del Tercer Libro de las *Sentencias*.

⁴ Cfr. BONNIE KENT, *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995, 96.

⁵ La primacía de la voluntad sobre la inteligencia fue un punto clave que defendieron algunos autores adscritos a la línea identificada, más tarde, como *agustinismo* en contra de los *aristotélicos* (principalmente, maestros de arte de París) como único modo, a su juicio, de poder tanto salvaguardar la libertad del acto creador de Dios como contrarrestar el surgimiento de una ética meramente laica que identificaba la beatitud con el perfeccionamiento de la inteligencia a través de la sabiduría filosófica (Cfr. DAVID PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, o.c. 273). Por caso, Walter de Brujas defendió la primacía de la voluntad sobre la inteligencia en sus *Cuestiones Disputadas* y Guillermo de la Mare en su *Correctorium fratris Thomae* (Un estudio más detallado de estas posiciones puede encontrarse en EMILIANO JAVIER CUCCIA, “Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto”, *Tópicos* 43 (2012) 153-172). Por su parte Duns Escoto, en su comentario al libro IX de la *Metafísica*, posiciona a la voluntad como única potencia racional al entender que sólo puede llamarse *racional* aquella potencia que tiene en su potestad no sólo actuar hacia los contrarios sino también el abstenerse completamente de actuar. De esto es capaz la voluntad y no así la inteligencia que, frente a un objeto cognoscible, no puede privarse de conocerlo y, por ende, actuaría de un modo *natural* y no libre (*Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, n. 36. Existe traducción al castellano con un muy apropiado y recomendable estudio introductorio: JUAN DUNS ESCOTO, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, trad. por C. González Ayesta. Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria, pp. 5-32. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona: 2007).

⁶ Si bien es sabido que el contrincante intelectual más importante de Escoto fue Enrique de Gante, con todo en aquellos temas relacionados con la voluntad y el acto libre el autor con el que más discute el Sutil es Tomás de Aquino. Cfr. OLIVIER BOULNOIS, “En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica”, *Universitas Philosophica* 56 (2011) 180.

1. Duns Escoto y el sujeto de las virtudes morales

Juan Duns Escoto comienza su comentario a la distinción 33 del tercer libro de las *Sentencias*⁷ aclarando que se investigará únicamente si las virtudes morales están en la voluntad como en su sujeto, lo cual muestra a las claras su intención de plantear una postura contraria a la defendida, entre otros, por Tomás de Aquino al menos en lo que respecta a la determinación del sujeto de las virtudes morales cardinales. En efecto, tanto el Doctor Angélico como algunos de sus discípulos afirmaban que las virtudes morales –tanto las cardinales como sus derivadas– tenían como sujeto próximo aquella potencia del alma que perfeccionaban. Y que, según este principio, la prudencia residía en el intelecto, la justicia en la voluntad, la fortaleza en el apetito irascible y la templanza en el apetito concupiscible⁸.

Frente a esto, Duns Escoto plantea una postura que difiere en un punto central: si bien mantiene a la inteligencia como sujeto de la prudencia y a la voluntad como sujeto de la justicia, al momento de definir el sujeto de la fortaleza y de la templanza niega que ambas puedan residir en la parte apetitiva sensible del hombre y, por el contrario, establece que deben ser consideradas como virtudes que residen en la voluntad.

Ahora bien, al momento de brindar los argumentos que le permitan refutar la doctrina tomasina referida al sujeto de las virtudes cardinales, Duns Escoto nota que la misma, además de apoyarse en ciertos argumentos referidos a la naturaleza de la voluntad y de la virtud, se halla fundamentada también en la autoridad de Aristóteles a quien el Aquinate cita profusamente. Así, antes de exponer su propia opinión y proceder con la reducción al absurdo de los argumentos citados, necesita traer en su favor, en forma de *sed contra*, la opinión del Estagirita y así socavar la referencia que Tomás hace a la figura de este último. Por ello –y en línea con la tendencia de su época– el recurso que utiliza consiste no tanto en desacreditar las citas de Aristóteles usadas por el Aquinate, sino más bien en afirmar que este último

⁷ Existen dos versiones de este comentario, una presente en la *Lectura* y otro en la *Ordinatio*. Para este estudio se toma como fuente principal el segundo texto ya que constituye una versión más amplia y corregida por el propio Escoto (JUAN DUNS ESCOTO, *Opera omnia*. Vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007. [Ordinatio III, dist. 26–40], 141–175).

⁸ Tomás defiende la posibilidad de que los apetitos sensibles sean sujeto de virtud moral en *Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 4 y *De virtutibus in communi* q. 1, a. 4. En este último caso precisa que las virtudes que son colocadas allí son la templanza (en el concupiscible) y la fortaleza (en el irascible) junto con sus derivadas.

no ha interpretado correctamente los dichos del Filósofo, al menos en lo que hace a dos importantes temas: por un lado, la definición de virtud ética, y, por otro, la relación de esta última con la bondad moral de la acción.

2. Virtud ética y elección

Como es sabido, Aristóteles, en el segundo libro de su *Ética Nicomáquea*, define la virtud moral como un «hábito electivo»⁹ (*héxis proairetiké*) y esta misma definición es retomada por Tomás de Aquino en varios pasajes de sus obras¹⁰. Pero, mientras la misma le permite admitir al Aquinate la existencia de las virtudes morales cardinales de fortaleza y templanza en los apetitos sensibles como en sus sujetos, para Duns Escoto es precisamente aquí donde radica la imposibilidad de que dichas virtudes residan en otra potencia que no sea la voluntad. La razón aducida para esta conclusión consiste en que la elección –según Aristóteles– es un acto del apetito conciliativo. Pero el Maestro Escocés considera de un modo particular este último concepto entendiéndolo como un acto conjunto de la inteligencia y de la voluntad, el cual, incluso, correspondería más a la voluntad, puesto que es esta última la que realiza la operación, si bien lo hace con el juicio presupuesto de la razón.¹¹ Así, como el hábito es propio de aquella potencia a la cual pertenece la operación que perfecciona, entonces el hábito moral debe ser, de suyo, propio de la voluntad¹².

Como se vio, esta consideración de la elección como un acto propio de la voluntad es una de las notas distintivas de la doctrina de la escuela agustiniana, que surgió hacia finales del siglo XIII a partir de la labor de los sucesores de Buenaventura de Fianza. Y es deudora, a su vez, de otro principio defendido por ellos: la primacía y superioridad de la voluntad sobre el intelecto. Duns Escoto recibió su formación en un contexto marcado por las ideas de esta corriente, razón por la cual no deberían sorprender las conclu-

⁹ *Ética Nicomáquea* II, 6 (1106^b 35)

¹⁰ Por citar sólo algunos ejemplos, Tomás hace referencia a la virtud moral como de un *habitus electivus* en *Summa Theologiae* I-II, q.58; *Sententia Ethic.*, II, 7, y III, 1 y *De virtutibus in communi*, q. 1 a. 9 co.

¹¹ Esto es, la razón participa del acto libre pero sólo como condición previa de la elección. Es la voluntad la que decide en qué dirección actuar o bien no actuar de ningún modo. Por eso se determina que la elección corresponde propiamente a la voluntad. Cfr. *Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, nn. 38-41.

¹² Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 7 (27-32).

siones a las que arriba. Lo que sí puede sorprender es que el escocés apele a la autoridad de Aristóteles para defender este principio. Concretamente, hace referencia al libro VI de la *Ética Nicomáquea*, donde el Filósofo afirma que “la elección es o bien inteligencia deseosa o bien deseo inteligente”¹³, es decir, un “deseo deliberado”. Si se tiene en cuenta que, en latín, la palabra *deseo* se traduce como *appetitus*, y que entonces se está hablando aquí de un *appetitivus intellectus* o de un *appetitus intellectivus*, se entiende hasta qué punto la redacción del texto aristotélico permite justificar conclusiones opuestas. Mientras autores como Tomás de Aquino y sus seguidores interpretan que la elección surge de la interacción entre cualquier apetito (sensible o intelectual) y la inteligencia¹⁴, Duns Escoto entiende que Aristóteles se está refiriendo propiamente al apetito intelectual, es decir, a la voluntad, y que lo que está diciendo entonces es que la elección, en cuanto tal, es una operación que corresponde propiamente a dicha potencia. Por este motivo, y siguiendo lo que a su entender debe interpretarse de las palabras del Filósofo, el Doctor Sutil se halla en la posición de afirmar que todo hábito electivo corresponde solamente a la voluntad, la única potencia libre y –por ende– capaz de realizar la elección en el hombre.

3. *Virtud moral y bondad de la acción*

Existen otros pasajes en que Duns Escoto se apoya para sostener su doctrina sobre el sujeto de las virtudes morales con la autoridad de Aristóteles. Tal es el caso de aquel punto en el primer libro de la *Ética Nicomáquea* donde el Estagirita determina cuál es la actividad propiamente humana (operación según la razón)¹⁵ y a qué partes del alma pertenece la misma (lo racional y lo que obedece a la razón)¹⁶. Pero mientras este texto le permite a Tomás de Aquino considerar las operaciones de los apetitos sensibles como huma-

¹³ *Ética Nicomáquea* VI, 2 (1139^a 22 - 1139^b 5)

¹⁴ Esto lo afirma Tomás por ejemplo en *Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 6, ad 2: “Ad secundum dicendum quod rationale per participationem non solum est irascibilis et concupiscibilis; sed omnino, idest universaliter, appetitivum, ut dicitur in I Ethic. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas. Et ideo, si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologia, ut infra patebit”.

¹⁵ Cfr. *Ética Nicomáquea* I, 7 (1098^a 3-4)

¹⁶ Cfr. *Ética Nicomáquea* I, 7 (1098^a 4-5)

nas por obedientes a la razón,¹⁷ Escoto –aparentemente siguiendo en esto a Enrique de Gante– indica que, en el mismo, el Filósofo claramente excluye la parte sensitiva de cualquier tipo de participación en la felicidad humana, ya que en ella no se verificaría una operación que se pudiera atribuir propiamente al hombre en cuanto tal¹⁸. Y, si esto es así, entonces ninguna virtud moral propiamente entendida puede ser puesta en el apetito sensible¹⁹.

Con todo, en el párrafo noveno del texto, se coloca como argumento de autoridad una referencia a la doctrina peripatética de la virtud moral que resulta aún más interesante.

“Además, la virtud es principio de actos elogiables, según el II libro de la *Ética*; pero se debe el elogio sólo al que obra voluntariamente. Por consiguiente, la virtud –a través de la cual obra elogiamente– es de aquello a quien pertenece el obrar libremente *per se*: y aquello es la voluntad”²⁰.

Como puede verse, el argumento se encuentra claramente en línea con la asunción de la voluntad como única potencia libre. Así, si la virtud es principio de acciones elogiables y sólo se elogia la acción libre, entonces la virtud debe estar en la voluntad. Pero lo más interesante de esta cita no es tanto el argumento en sí como la fuente textual en la que se pretende basar. Si bien el Maestro Escocés afirma basarse en el texto del segundo libro de la *Ética Nicomáquea*, la nota correspondiente en la edición crítica del texto advierte que, en este caso, el autor no se apoya en la traducción de Grosseteste²¹ que utiliza para todas las demás referencias citadas en la distinción 33, sino en

¹⁷ Cfr. *Super III Sent, dist. 33, q. II, art. 4, sol. 2, c. 223*; y *Summa Theologiae* I-II, q. 61, a. 2, c.

¹⁸ La exposición de Enrique de Gante se encuentra en HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodl.* IV q. 22 in corp. Duns Escoto la reproduce en *Ordinatio* III, 33, 17 (92-94).

¹⁹ Por el contrario, el apetito sensible sólo podría ser considerado *obediente a la razón* de un modo impropio, en la medida en que subyace bajo el imperio de la voluntad [*Ordinatio* III, 33, n. 17 (112-117)]. Y también en un sentido impropio pueden llamarse *virtudes* las tendencias que se generan en tal apetito a partir de las elecciones rectas de la voluntad, aunque aquellas no sean de ningún modo hábitos electivos [Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 45 (304-312) y n. 61 (438-441)].

²⁰ *Ordinatio* III, 33, n. 9 (35-37).

²¹ Roberto Grosseteste, obispo de Lincoln, realizó la primera traducción completa de la *Ética Nicomáquea* del griego al latín en el año 1246. La misma puede consultarse actualmente en ARISTOTELES LATINUS, *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita), XXVI, ed. R.A. Gauthier, Brill-Desclée De Brouwer: Leiden-Bruxelles 1972-1974.

un florilegio que a la postre ha sido conocido bajo el nombre de *Auctoritates Aristotelis*²². Se trata de la sentencia número 37 de la sección correspondiente al libro de la *Ética* –según la edición del texto realizada por Jacqueline Hamesse²³– y que textualmente reza: “Virtus est habitus, quia habentem se perficit et opus ejus laudabile reddit”. Dicha sentencia se refiere –tal como indica la editora del florilegio– al libro *Beta*, capítulo 5 de la obra aristotélica. Puntualmente, al pasaje 1106a 15-17, según la edición Bekker. Y la traducción latina de dicho pasaje a cargo de Grosseteste difiere ligeramente del texto del florilegio: “Omnis virtus, cuius utique fuerit virtus, et id bene habens perficit et opus eius bene reddit”.

Si bien la utilización de florilegios para hacer referencia a fuentes antiguas era una práctica frecuente entre autores escolásticos a causa de la dificultad para acceso a traducciones directas y completas de aquellas obras²⁴, éste no parece ser el caso por dos motivos fundamentales: primero, porque Escoto sí tuvo acceso a la traducción de Grosseteste (como se prueba por las demás referencias)²⁵; y 2º porque el texto al que hace referencia coincide con un pasaje profusamente citado por Tomás de Aquino con cuyas obras Escoto se encuentra discutiendo²⁶.

Todo esto lleva a pensar que la omisión de utilizar una fuente directa y la preferencia por una fuente indirecta responden a una intención del Sutil, y creo que es posible encontrar el motivo de la sustitución en el modo en que cada una de las formulaciones caracteriza el efecto del hábito virtuoso sobre la operación que perfeccionan. Así, en el caso de la cita original se explica que la virtud moral “hace buena” la obra del virtuoso. Y esto debe

²² Se dice “posteriormente conocido como *Auctoritates Aristotelis*” porque a la fecha en que Escoto escribió su obra tal florilegio no había tomado su formato definitivo. Sin embargo muchas de las citas que luego formaron parte del mismo ya se encontraban en circulación en diferentes manuscritos. Cfr. JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, 12-13.

²³ Cfr. *Auctoritates Aristotelis*, 12, 37 (Ed. J. HAMESSE, 235).

²⁴ Cfr. JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis*, o. c. 10.

²⁵ Uno de los signos que manifiestan el detalle con que Duns Escoto estudió la edición latina de la *Ética* elaborada por Grosseteste es el hecho de que el Sutil reproduzca en su texto –con una precisión notable– los comentarios de Eustratio de Nicea contenidos en la traducción del Obispo de Lincoln. Cfr. por ejemplo, *Ordinatio* III, 33, n. 2 (8-11): “*I Ethicorum dicit Philosophus quod sunt in parte irrationali animae, Commentator [Eustratio] autem exponit quod sunt in eo quod est medium inter plantativam et rationalem; talis non est voluntas, sed appetitus sensitivus*”.

²⁶ Por caso, Tomás se refiere a este pasaje en *Sententia Ethic.*, II, 6; *De virtutibus in communi*, q. 1 a. 1 co; y *Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 3, sc.

entenderse en el contexto del pensamiento del Estagirita para quien la acción moralmente buena implica no sólo la elección del justo medio sino el hacerlo reuniendo ciertas condiciones internas: hacerlas con conocimiento, eligiéndolas por ellas mismas, y con una actitud firme e inmovible²⁷. Como “una golondrina no hace verano”,²⁸ así tampoco una acción aislada podría ser plenamente considerada como *buena*.

Ahora bien, resulta natural comprender que esta doctrina haya causado ciertas controversias en el ambiente teológico del siglo XIII, y particularmente entre aquellos autores más cercanos a la tradición agustiniana como es el caso de Escoto. En efecto, admitir que la virtud moral es condición para la bondad moral de la acción y, además, que crea en el sujeto un “ánimo inmovible” resultaba objetable desde la propia constatación empírica, razón por la cual el Sutil parece estar convencido de que ni el propio Aristóteles podría haber defendido una posición semejante²⁹. Por un lado, la posesión de la virtud moral no podría ser una condición necesaria para realizar actos buenos, ya que la primera sólo se genera en el alma por la repetición de los segundos³⁰. Por otro lado, la posibilidad que poseen tanto el vicioso como el virtuoso de realizar acciones contrarias a sus hábitos e incluso de generar hábitos contrarios al que se posee habla en contra de la *inmovilidad* que causaría la virtud³¹.

En esta línea el Doctor Sutil no duda en aclarar que a) la voluntad puede realizar la obra moralmente buena sin necesidad de poseer virtud alguna³², y b) la virtud no puede determinar necesariamente a la voluntad que siempre permanece libre para elegir una cosa u otra³³. Y por lo mismo no resultaría conveniente para el Escocés asumir la formulación original de la frase aristotélica en tanto que se prestaría a los equívocos mencionados. Es aquí donde cobra sentido la utilización del florilegio como fuente en tanto que los términos del mismo permiten deducir para la virtud moral un rol de causalidad mucho menor sobre la acción, clausurando de ese modo la posibilidad de realizar interpretaciones erróneas. Así, no es que la virtud haga moral-

²⁷ Cfr. *Ética Nicomáquea* II, 4, 1105^a 28-^b 1.

²⁸ *Ética Nicomáquea* I, 7, 1098^a 19.

²⁹ Cfr. BONNIE KENT, “Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues”, In Thomas Williams (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 359.

³⁰ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 43 (288 - 292)

³¹ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 25 (156 - 165)

³² Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 43 (282 - 287)

³³ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 74 (509 - 515)

mente buena la acción en sentido absoluto, sino que la hace “encomiable” o “digna de alabanza”, y es sólo en este sentido que el que obra con virtud lo hace de un mejor modo que el que obra sin ella³⁴.

De este modo, el recurso al texto de las *Auctoritates Aristotelis* le permite a Escoto cumplir con un doble objetivo. En primer lugar –y lo que resulta más evidente– le brinda un argumento a favor de colocar las virtudes morales en la voluntad ya que, al ser la única potencia libre, es la única capaz de realizar acciones dignas de alabanza. Pero, en segundo lugar, también resulta ser un instrumento que le permite al fraile franciscano rescatar lo que él considera que es el auténtico espíritu de la sentencia de Aristóteles en contra de una interpretación literal que resultaría, a la postre, contradictoria.

4. Un caso diferente

Pero podría preguntarse, ¿qué ocurre con aquellos pasajes en los que Aristóteles expresa claramente una doctrina contraria a la que pretende defender Duns Escoto? Un ejemplo de este caso lo constituye el libro III de la *Ética Nicomáquea* en el que el Estagirita afirma que las pasiones del alma que deben ser reguladas por las virtudes morales se encuentran en el apetito sensible³⁵. Si esto es así, entonces debe admitirse que la virtud moral también debe residir en él.

Se trata de una objeción de gran peso, ya que insinúa con claridad la adscripción de Aristóteles a la postura que Duns Escoto rechaza. Sin embargo el Sutil, lejos de evitar referirse a este texto, asume el desafío de corregir

³⁴ Escoto afirma que la virtud hace digno de elogio el acto de su poseedor en tanto genera en la voluntad libre una disposición que la inclina a elegir de un modo fácil, rápido y placentero lo que la recta razón le indica que debe ser elegido [Cfr. *Ordinatio* I, d. 17. (Wolter, p. 168); *Lectura* III, d. 33, n. 71 (lin. 489-494), y *Ordinatio* III, 33, n. 77 (527-535)]. Conviene señalar que el tipo de causalidad que ejerce la virtud moral sobre el acto voluntario y su relación con la felicidad y la libertad humanas en Escoto han sido objeto de discusión hace algunos años entre algunos especialistas: Cfr. MARY BETH INGHAM, "Ea quae sunt ad finem": Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought." *Franciscan Studies* 50 (1990): 177-195; THOMAS WILLIAMS, "How Scotus Separates Morality from Happiness." *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 3 (1995): 425-445. MARY BETH INGHAM, "Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams." *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, no. 2 (2000): 173-195, MARÍA CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA, "Scotus' Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*", *Franciscan Studies* 66 (2008): 371-412, entre otros.

³⁵ Cfr. *Ética Nicomáquea* III, 12 (1117^b 23-24)

esta afirmación, pero para refutarla no se basa ya en la autoridad del Filósofo ni recurre a las herramientas mostradas con anterioridad. En su lugar apela a la autoridad de Agustín de Hipona, el cual, en *De Civitate Dei*³⁶, afirma que las pasiones están en la voluntad. Por consiguiente, si a raíz de la moderación de las pasiones la virtud es puesta en lo supremo de aquella potencia en la cual está la pasión, concluye que en la parte suprema del alma, a saber la voluntad, están algunas pasiones y que allí son puestas las virtudes³⁷. Esto no implica que no haya pasiones en la apetencia sensible de un modo absoluto o que las mismas no tengan efectos sobre ella.³⁸ Lo que reconoce Escoto siguiendo al Hiponense es que el origen de los desórdenes pasionales está en el querer de la voluntad, y que si este querer fuese ordenado no habría entonces desorden en las pasiones.³⁹ Lo dicho sumado a la autoridad del propio Pedro Lombardo quien, en la distinción 33 del tercer libro de las *Sentencias*, indica la permanencia de las virtudes en el cielo donde no habría –al menos en primera instancia– apetencia sensible,⁴⁰ determina que para el Escocés resulte claro el asiento de las virtudes morales en la voluntad.

5. Corolario

A lo largo de este escrito se han analizado algunos de los casos en los que Duns Escoto recurre a la autoridad de Aristóteles para fundamentar una doctrina que no parece compatible con las ideas de este último: la consideración de la voluntad como sujeto propio de las virtudes morales. Para ello el Sutil despliega estrategias variadas tales como la reinterpretación de términos clave o el recurso a fuentes indirectas de los textos del Estagirita que contienen un lenguaje más adecuado para su argumentación. Sin embargo, existen casos en los cuales la letra aristotélica resulta tan ajena a su propia

³⁶ El pasaje al que Duns Escoto se refiere corresponde a *De Civitate Dei* XIV cap. 5 y 6 (PL 41, 408 - 409), donde el Hiponense destaca, contra los maniqueos y los platónicos, que el cuerpo no es el único responsable por las pasiones desordenadas sino fundamentalmente el querer de la voluntad hacia los objetos deshonestos.

³⁷ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 34 (223 – 227).

³⁸ Por lo cual tampoco contradiría directamente la afirmación de Aristóteles.

³⁹ Del mismo modo, aunque las virtudes morales pertenecen propiamente a la voluntad, la presencia de las mismas causa en la apetencia sensible e incluso en el cuerpo ciertos hábitos o costumbres que también podrían ser llamados virtudes, aunque impropriamente. Cfr. *Ordinatio* III; 33, nn 45 y 60.

⁴⁰ Cfr. *Ordinatio* III, 33, n. 42 (279 – 280).

doctrina que opta por corregirla con la referencia a una autoridad que considera superior, como es el caso de San Agustín o de Pedro Lombardo.

En suma, aunque Escoto valore positivamente los textos de Aristóteles y los cite como fuente filosófica para sus argumentaciones, la recepción que hace de los mismos no es meramente pasiva ni acrítica. Tampoco ocurrió esto con ninguno de sus contemporáneos teólogos: ni los franciscanos de tradición agustiniana, ni los dominicos de tradición *filosofante*⁴¹. Esta situación convirtió a los siglos XIII y XIV en escenario de interesantísimas y muy ricas disputas intelectuales, en el contexto de las cuales una misma frase del Filósofo pudo ser utilizada como argumento en razonamientos diametralmente opuestos.

⁴¹ “*Theologus philosophans*” era el apelativo que recibieron durante la segunda mitad del siglo XIII aquellos teólogos que, a los ojos de los más tradicionales, parecían demasiado *entusiasmados* con las ideas aristotélicas (Cfr. DAVID PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, o. c., 155).

6. Bibliografía

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Ciudad de Dios*. En *Obras de San Agustín*. Edición bilingüe, tomo XVII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid: 1958.

AQUINATIS, THOMAS. *Prima secundae Summae theologiae*. Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita. Vol. 6, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma: 1891.

AQUINATIS, THOMAS. *Commentum in tertium librum Sententiarum magistri Petri Lombardi*. Opera omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita. Vol. 7/1, pp. 1-450 Typis Petri Fiaccadori, Parma: 1858.

AQUINATIS, THOMAS. *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*. Quaestiones disputatae. Vol. 2, pp. 707-751 Marietti, Taurinus-Roma: 1965.

AQUINATIS, THOMAS. *Sententia libri Ethicorum*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Vol. 47/1, Ad Sanctae Sabinae, Roma: 1969.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

ARISTOTELES LATINUS: *Ethica Nicomachea*, translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita), XXVI, ed. R.A. Gauthier, Brill-Desclée De Brouwer: Leiden-Bruxelles 1972-1974.

BOULNOIS, OLIVIER, "En busca de un Duns Escoto irrecuperable: cien años de historiografía filosófica", *Universitas Philosophica* 56 (2011), 177-199.

CUCCIA, EMILIANO, "Primacía de la voluntad y virtud moral en Juan Duns Escoto", *Tópicos* 43 (2012) 153-172.

DUNS ESCOTO, JUAN, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones Super Libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*, trad. por C. González Ayesta. Cuadernos de Anuario Filosófico - Serie Universitaria, pp. 5-32. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona: 2007.

DUNS ESCOTO, JUAN, *Opera omnia*. Vol. 10, edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, and S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis, 2007. [Ordinatio III, dist. 26-40].

FRAILE, GUILLERMO, *Historia de la Filosofía*, tomo II (2º), 4º ed., BAC, Madrid, 1986.

GONZÁLEZ-AYESTA, MARÍA CRUZ, “Scotus’ Interpretation of the Difference between *Voluntas ut Natura* and *Voluntas ut Voluntas*”, *Franciscan Studies* 66 (2008): 371-412.

INGHAM, MARY BETH, “‘Ea quae sunt ad finem’: Reflections on Virtue as Means to Moral Excellence in Scotist Thought.” *Franciscan Studies* 50 (1990): 177-195.

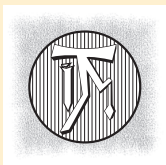
INGHAM, MARY BETH, “Duns Scotus, Morality and Happiness: A Reply to Thomas Williams.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, no. 2 (2000): 173-195.

KENT, BONNIE, *Virtues of the will: the transformation of ethics in the late thirteenth century*. The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1995

KENT, BONNIE, “Rethinking Moral Dispositions: Scotus on the Virtues”, In T. Williams (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 352-376.

PICHÉ, DAVID, *La condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction et commentaire par David Piché avec la collaboration de Claude Lafleur, Collection «Sic et Non», Librairie philosophique, J. Vrin: Paris, 1999.

WILLIAMS, THOMAS, “How Scotus Separates Morality from Happiness.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, no. 3 (1995): 425-445.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones